



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Spunti di riflessione sul Vangelo di Nicodemo di André de Coutances

Rossi, Carla

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-146208>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Rossi, Carla (2017). Spunti di riflessione sul Vangelo di Nicodemo di André de Coutances. *Energie9 : Journal of culture news, previews, reviews*:1-31.

ENERGIE9

Journal of culture news, previews, reviews

June 2017
ISSN: 2504-5350

OFFPRINT

Copyright © 2017 **ENERGIE9**
Editor-in-Chief
Prof. Dr. Carla Rossi
Universität Zürich
Romanisches Seminar
Zürichbergstrasse 8
CH-8032 Zürich

Carla Rossi | SPUNTI DI RIFLESSIONE SUL
VANGELO DI NICODEMO DI
ANDRÉ DE COUTANCES

Nel 1885, Gaston Paris e Alphonse Bos pubblicavano, per la Société des anciens textes français, le *Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème par Chrétien, André de Coutances et un anonyme, publiées d'après les manuscrits de Florence et de Londres*¹: delle tre traduzioni, quella redatta dal normanno André de Coutances nella prima metà del XIII secolo (e giunta a noi in tradizione unitestimoniale tramite l'Additional 10289 della British Library), non solo è la più originale, ma anche la più complessa per quel che concerne sia la trattazione, sia le fonti. Paris e Bos, pur lavorando con estrema cura, si sono limitati, come era costume all'epoca, a trascrivere il testo

¹ Paris, Didot, (SATF, 1885), p. 137-212.

del manoscritto, segnalando a piè di pagina alcune correzioni di carattere linguistico.

Ma lo scritto antico-francese redatto da André de Coutances riveste una notevole importanza dottrinale: il fine di André è quello di meravigliare e nel contempo edificare il proprio pubblico che deve tendere alla salvezza eterna.

Nell'epoca in cui l'autore compone la sua opera, i testi veramente eretici erano quasi del tutto scomparsi; rimanevano le elaborazioni ortodosse o gli scritti apocrifi a carattere apologetico (puramente religioso, aneddotico): l'arcivescovo di Genova, Giacomo da Varazze ricopiò quasi per intero il *Vangelo di Nicodemo* nella sua *Legenda aurea*; così faceva anche Vincenzo di Beauvais nello *Speculum historiale*. Ritengo sia necessario non solo rivalutare lo scritto di André, ma inserirlo all'interno di quella tradizione estremamente complessa che caratterizza i vangeli apocrifi.

IL MANOSCRITTO

Il codice Add. 10289 è un testimone estremamente interessante: contiene testi unici ed altri tràditi solo da un

altro manoscritto, il Royal 16 E VIII² della BL. Dal 7 giugno 1879, giorno della sparizione del codice Royal dalla sala di Lettura del British Museum, l'Add. 10289 ha acquistato un valore inestimabile, in quanto divenuto unico testimone di redazioni anglo-normanne originali quali le *Fables Pere Alfons*, nella versione lunga e la *Vengeance Nostre Seigneur*. Si tratta di un manoscritto *in quarto*, della fine del XIII secolo, in pergamena, di 179 carte (190mm x 135 mm), proveniente dall'abbazia del Mont-Saint-Michel, come si deduce dalla carta 1r, dove una mano del XV sec. ha trascritto la nota: *Iste liber est de thesauraria Montis*. Nel XVIII sec., il volume si trovava ancora presso l'abbazia dove era stato esemplato, giacché figura nel catalogo dei manoscritti del Mont-Saint-Michel redatto da Montfaucon³, sotto la segnatura 216. Stando al rapporto di

² Per una descrizione del codice e delle circostanze della sua misteriosa sparizione dal British Museum, nel 1879, cfr. Carla ROSSI, *Il manoscritto perduto del «Voyage de Charlemagne». Il codice Royal 16 E VIII della British Library*, Roma, Salerno Editrice 2005.

³ Cfr. B. de MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova: ubi, quæ innumeris pene manuscriptorum bibliothecis continentur, ad quodvis literaturæ genus spectantia & notatu digna, describuntur & indicantur*. Paris, Briasson, 1739, vol.

Montfaucon, i manoscritti medievali dell'abbazia del Mont-Saint-Michel erano 237 e, dopo la soppressione dei conventi, questi rimasero a lungo dimenticati tra gli scaffali della biblioteca dell'abbazia, fu solo nel 1791 che essi vennero trasferiti ad Avranches; ma tra questi, ridotti a 200, non si trovava più il nostro codice, che ricomparve, circa un secolo più tardi in Inghilterra, nella *Bibliotheca Heberiana* (la biblioteca privata di Sir Richard Heber, 1773-1833) sotto il numero 1702, per essere poi acquistato, nel 1836, dal British Museum, durante la famosa vendita della collezione heberiana per 56,000 £.⁴

Contenuto del codice:

Fol. 1-64r : *Roman du Mont Saint Michel*⁵, in versi, scritto nel XII secolo da Guillaume de Saint-Pair (monaco

II, pp. 1356-1361: mss. Cod. Monasterii S. Michaelis in periculo maris.

⁴ Nel 1843 compare nel catalogo dei codici aggiunti al fondo manoscritto del British Museum; cfr. *Additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1836-1840*, London, The Trustees of the British Museum, 1843, p. 27.

⁵ Edizione a cura di F. MICHEL, *Le roman du Mont-Saint-Michel, par Guillaume de Saint-Pair, poète anglo-normand du XIIe. siècle*, Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie, t. XX, (2e série, 10e vol.), Caen, 1853-1855. Cfr. anche R. G. BIRREL, *Le roman du Mont Saint-Michel by Guillaume de Saint-Pair*, tesi, Aberdeen,

dell'abbazia del Mont-Saint-Michel). Copiato da mano del XIII secolo.

Inc. : « Molz pelerins qui vunt al Munt... »

Expl. : « L'ongue de corn ou il est mis. »

Si tratta di una rielaborazione originale, in normanno, dei testi latini concernenti la storia del Mont Saint-Michel ; il suo autore, il monaco Guillaume de Saint-Pair, che scriveva attorno al 1155, durante l'abbaziato di Robert de Torigni (1154-1186), aveva a disposizione la copia del cartolario del Mont Saint-Michel⁶, fatta redigere su ordine dell'abate Geoffrey (1149-1150)⁷. Il primo libro del *Roman du Mont Saint-Michel* corrisponde alla *Revelatio ecclesiæ*

1978 e P. REDLICH, *Der Roman du Mont Saint-Michel von Guillaume de S. Paier*, Marburg, Elwert, 1894.

⁶ Oggi presso la Biblioteca Municipale di Avranches, ms 210.

⁷ Sulla datazione del cartolario, cfr. K. S. B. KEATS-ROHAN, *Bibliothèque municipale d'Avranches, 210: Cartulary of Mont-Saint-Michel*, in *Anglo-Norman Studies XXI* (1999), p. 95-112; e E. DE BEAUREPAIRE-J.P. CHALINE, *Une charte de l'abbé Mayeul de Cluny et la réforme du Mont Saint-Michel* in *La Normandie vers l'an mil*, Rouen, Société de l'Histoire de Normandie, 2000, p. 159-169.

sancti Michælis in Monte qui dicitur Tumba (Cartolario, Avranches, Bibl. mun., ms. 210 fol. 5r-10r), in cui si parla dell'apparizione dell'arcangelo Michele al vescovo di Avranches, Aubert, per ordinargli l'edificazione del santuario a lui dedicato. Il secondo libro trae spunto dall'*Introductio monachorum et miracula insigniora per beatum Michælem archangelum patrata in ecclesia quæ dicitur Tumba, in periculo maris sita, nomine ipsius Archangeli fabricata*, testo del XI secolo, in cui si parla dei legami tra il santuario e i duchi di Normandia, da Rollon a Guillaume le Bâtard. Fonte del terzo libro sono alcune narrazioni di miracoli che seguono all'*Introductio monachorum*⁸.

I versi 1787-1854 del secondo libro del *Roman* mettono in scena la lettura di una lettera, che rappresenta una testimonianza assai importante, analizzata da Catherine Bougy, dell'Université de Caen Basse-Normandie⁹.

⁸ Cfr. E. DE BEAUREPAIRE, *Les Curieuses recherches du Mont Saint-Michel par Dom Thomas Le Roy*, Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, Caen, Le Gost-Clérissse, 1878, t. I, p. 407-419 (*Revelatio*), p. 419-435 (*Introductio monachorum*) e p. 435-464 (*miracula*).

⁹ Cfr. C. BOUGY, *Comment lisait-on une lettre au Moyen Âge? Le témoignage du Roman du Mont Saint-Michel*, in *Tabularia, Sources*

Fol. 64r–81v : *L’Evangile de Nicomède*, di André de Coutances.

Inc. : « Seignors, mestre André de Costances... »

Expl. : « Les boens mist hors, lessa les maus. »

I primi diciannove versi sono scritti, da mano differente rispetto a quella che ha copiato il *Roman*, una prima volta, su una sola colonna, sulla carta 64r, poi ricopiati al *verso* della carta e distribuiti su due colonne.

Fol. 81v : Tre ricette mediche trascritte in una sezione di foglio rimasta in bianco¹⁰.

Inc. : « Ognement esprouve por blanchir... »

Expl. : « Et lavez de l’eve au matin. »

écrites de la Normandie médiévale, revue électronique, Centre de Recherches Archéologiques et Historiques Médiévales, 26/04/2005.

¹⁰ Edite da R. REINSCH, in *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, vol. LXIV, 1880, p. 176. Cfr. T. HUNT, *Materia medica in MS London B.L. Add. 10289*, in *Medioevo romanzo* 13 (1988), pp. 25-37.

Fol. 82r–121r: *La Destruction de Jérusalem* detta anche *Vengeance Nostre Seigneur*

Inc. : « Seignors or entendez chevalier et sergent... »

Expl. : « De ce qu'il vit as elz nel doit l'en pas mescroire. »

La canzone tratta della distruzione di Gerusalemme e della traslazione della reliquia della Veronica da Gerusalemme a Roma, a San Pietro. Della storia, assai nota nel Medioevo, esistono trasposizioni in versi e in prosa, in francese ed in anglo-normanno, ascrivibili, tutte, al XIII e XIV secolo. Il testo è tra i più antisemiti di tutto il Medio Evo: nel racconto dell'assedio di Gerusalemme, le madri ebree sono immortalate nell'atto di divorare i propri figli, mentre dalle vene dei giudei sgozzati non esce sangue, ma sgorga oro. D'altronde, il forte antisemitismo della narrazione ben riflette un momento storico particolare dell'Inghilterra anglo-normanna ormai al tramonto, in cui il potere secolare e quello ecclesiastico vedevano nei mercanti ebrei, sempre più ricchi, una pericolosa minaccia.

Il primo accenno, in Francia, alla storia del *sudarium* di Cristo portato in Europa da Gerusalemme (su cui sarebbe visibile un'immagine acheropita del volto del Salvatore: la vera icona, da l'etimologia popolare ha fatto derivare il nome Veronica), è contenuto nel supplemento al *Chronicum Sigibertii* composto da Robert de Torigni, abate del Mont Saint Michel, nel 1170/71, data che può dunque a

giusto titolo essere considerata il *terminus post quem* per la redazione delle versioni francesi della *Vindicta Salvatoris*.

Paul Meyer, esaminando il *Roman des trois Ennemis de l'Homme*,¹¹ accenna alle versioni in versi, francesi e anglo-normanne, della *Vindicta Salvatoris*, indicando tra i testimoni sia l'Add. 10289, che il Royal 16 E VIII della BL, oltre al ms. dell'Arsenal 5201, che presenta significative varianti rispetto ai primi due¹².

Fol. 121 v°–129 r° : « Boens enseignemens de phisique »,
Ricette mediche

Inc. : « A la maladie dou chief mecine veraie... »

Expl. : « Pater nostre .iii. gens Nichasius et cetera. »

¹¹ In *Romania*, 16 (1887), pp. 1-70.

¹² P. Meyer, *Roman des trois Ennemis de l'Homme*, cit. p. 56; di nove manoscritti contenenti le versioni francesi in rima della *Vindicta salvatoris* si trova notizia anche nel *Bulletin de la Société des anciens textes français*, 1875, p. 53 nota 1.

Fol. 129 v^o–132 v^o : *Le Roman des Français*, di André de Coutances¹³

Inc. : « Reis Arflet de Nohendrelande... »

Expl. : « Explicit Arflet. »

Fol. 132 v^o : Nello spazio bianco rimasto alla fine del *Roman des Français*, si trova una lista, in latino, dei dodici pari di Francia.

Inc. : « Hii sunt duodecim pares Francie. Dux Burgundie... »

Expl. : « E par Cathalaunensis. »

Fol. 133 r^oa–172 r^ob : *Les Fables Pierre Alfons*¹⁴

Inc. : « Qui vuet honor el siecle avoir... »

Expl. : « Garni se tienge en son vivant. »

¹³ A. J. HOLDEN, *Le Roman des franceis*, in *Etudes de langue et de littérature du moyen âge offert à Felix Lecoy*, Champion, Paris, 1973, pp. 213-214.

¹⁴ Edizioni a cura di A. HILKA & W. SÖDERHJELM, *Petri Alfonsi Disciplina Clericalis*, 3 Acta Societatis Scientiarum Fennicae 49.4, Helsingfors, 1922 e D. MONTGOMERY, *Le Chastoiement d'un père à son fils*, (Univ. of N. Carolina Studies in Rom. Lang & Lit. 101), Chapel Hill, 1971.

Si tratta della stessa versione trādita dal codice Royal 16 E VIII della BL, come ricorda Gaston Paris a proposito del codice Add. 10289: «la plupart des ouvrages qui y sont réunis, et qui ont sans doute été écrits au Mont-Saint-Michel, paraissent bien avoir été composés dans la même ragion, celle de la Normandie occidentale [...] bornons-nous à constater qu'elle [la *chanson de la destruction de Jerusalem*] se retrouve dans un autre manuscrit, Londres Reg. 16 E VIII, en compagnie de la même traduction de la *Disciplina clericalis*. Tous cela inique un groupement local». ¹⁵ Stando, dunque, a quanto riportato da Paris, il Royal 16 E VIII conteneva la stessa versione del *Vengeance Nostre Seigneur* e delle *Fables Pere Aufors* trādita dall'Add. 10289.

Fol. 172 r^oa–175 r^ob : *Le Chastoiment des dames*, ¹⁶ in versi ottosillabici, di Robert de Blois (estratti)

¹⁵ Cfr. G. PARIS e A. BOS, *Trois versions rimées de l'Évangile de Nicodème*, cit., p. XXIII.

¹⁶ J.H. FOX, *Robert de Blois, son oeuvre didactique et narrative : étudelinguistique et littéraire, suivie d'une éd. critique avec commentaire et glossaire de L'enseignement des princes et du Chastoiment des dames*, Paris, Librairie Nizet, 1950.

Titre : « Incipit compendi amoris »

Inc. : « Cest livre petit priseront... »

Inc. Degli estratti : « Mainte gent parolent d'amors ... »

Expl. : « Qui mal lor veut Dex li dont honte. Amen. »

Fol. 175 v^oa– 178 v^ob : *Jonglet*,¹⁷ di Colin Malet, trascritto da una terza mano, più recente, normanna a giudicare da alcune forme grafiche adottate, sebbene il testo sia di origine artesiana.

Inc. : « Jadis avoit en Carembant... »

Expl. : « Tel cuide conchier autrui/ Qui assez miez conchie lui. »

L'AUTORE

Il *Dictionnaire des Lettres Françaises*¹⁸ alla voce André de Coutances recita: «auteur normand de la fin du XII siècle dont nous ne connaissons pratiquement rien».

¹⁷ Editò da A. de MONTAIGLON, G. RAYNAUD, *Recueil général et complet des fabliaux des XIIIe et XIVe siècles, imprimés ou inédits, publiés d'après tous les manuscrits*, t. IV, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1872-1890.

¹⁸ *Le Moyen Age*, Paris, Fayard, 1964.

Sebbene, come per la maggior parte dei poeti antico-francesi, sia difficile reperire informazioni su André, sappiamo che costui è l'estensore di un testo *Li Romanz des Franceis*, scritto prima del 1204: il *terminus ad quem* è infatti la riconquista della Normandia ad opera di Filippo Augusto, nel 1204, data dopo la quale un'opera satirica di tal sorta (il cui spirito ironico, sebbene più diretto, presenta delle analogie con quello del nostro poemetto anglonormanno) sarebbe impensabile.

Si tratta infatti di una satira mordente sulle abitudini dei Francesi, cui un re dal nome parlante, Frollo, avrebbe dato precise istruzioni comportamentali:

De dez seiez boens joeors
Et de Deu bons perjureors
En autri cort richeeors
Poi fesanz et bons vanteors (vv. 149-152)

Frolles en France mist ces leis,
Bien le retindrent li Franceis (vv. 157-158)

André de Coutance è dunque un normanno della corte Plantageneta cui si deve anche l'*Evangile de Nicodème*;

IL TESTO

André, rispetto agli altri due volgarizzatori francesi dello Pseudo-Vangelo di Nicodemo non solo si rivela essere un narratore esperto, ma è anche il primo ad attuare un importante collegamento tra il testo che sta rielaborando e quello della cosiddetta *Vindicta Salvatoris*, la canzone che tratta della distruzione di Gerusalemme e della traslazione della reliquia della Veronica da Gerusalemme a Roma.

Paul Meyer, esaminando il *Roman des trois Ennemis de l'Homme*,¹⁹ accenna alle versioni in versi, francesi e anglo-normanne, della *Vindicta Salvatoris*, indicando tra i testimoni della narrazione sia il manoscritto Royal 16 E VIII della British Library²⁰, che l'Additional 10289, oltre al ms. dell'Arsenal 5201, che però presenta significative varianti rispetto ai primi due.²¹

¹⁹ In «Romania», 16 (1887), pp. 1-70 sgg.

²⁰ Per una descrizione del codice e delle circostanze della sua misteriosa sparizione dal British Museum, nel 1879, cfr. Carla ROSSI, *Il manoscritto perduto del «Voyage de Charlemagne». Il codice Royal 16 E VIII della British Library*, Roma, Salerno Editrice 2005.

²¹ P. MEYER, *Roman des trois Ennemis de l'Homme*, cit. p. 56 sgg.; di nove manoscritti contenenti le versioni in rima della *Vindicatio*

Come ricorda Michel Zink, parlando dell'opera di André de Coutances: «son œuvre n'apparaît nullement comme une météorite tombée on ne sait d'où et son apport propre, avant d'être cherché dans les mystères du Graal, doit être étudié à travers les modifications qu'il fait subir à l'*Évangile de Nicodème*, à travers le raccord entre ce texte et la *Vindicta Salvatoris*, à travers les glissements qu'il opère de façon à introduire le Graal, à travers la concurrence entre la Sainte Face et le Graal».

L'importanza del testo di André risiede proprio nel suo ruolo di fulcro tra la materia religiosa (tra l'altro fortemente antisemita, rappresentata dalla *Vindicta Salvatoris*) e la materia romanzesca, rappresentata dal *Roman de l'Estoire dou Graal* di Robert de Boron, che sancirà la definitiva *translatio religionis*, da Gerusalemme all'Inghilterra.

Sull'autore:

https://www.arlima.net/ad/andre_de_coutances.html

Domini si trova notizia anche nel *Bulletin de la Société des anciens textes français*, 1875, p. 53 nota 1.

Testo:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k51035>

La tradizione e le possibili fonti di André

Nel secolo II d. C., alcuni scritti diffusi nei circoli gnostici cristiani si presentavano come *apókryphoi*, alla lettera *nascosti*, ossia *segreti*, riservati agli iniziati capaci d'intenderne la dottrina: è il caso dell' *Apocrifo di Giovanni*, trasmesso in traduzione copta, della *Lettera di Giacomo*, ritrovata a Nag Hammadi, e del Vangelo apocrifo di origine greca detto *Vangelo di Nicodemo*, o anche *Atti di Pilato*, che narra della discesa di Cristo agli Inferi, da cui i giusti del *Vecchio Testamento*, patriarchi e profeti che non avevano potuto essere battezzati in quanto nati prima dell'Incarnazione vennero salvati per essere condotti in Paradiso.

Il termine *apókryphoi* era inteso positivamente. Nel corso del sec. II si precisò l'opposizione dottrinale tra gnostici e "grande Chiesa" e si pose anche il problema di quali tra i moltissimi scritti tramandati trasmettessero l'*autentica* e genuina predicazione apostolica. Circolavano infatti diverse raccolte di *detti e fatti di Gesù*, come numerosi

scritti sotto il nome di vari apostoli o di loro discepoli e i gruppi gnostici si richiamavano a tradizioni trasmesse segretamente a partire da questo o quell'apostolo. Contro di loro si fece valere la tradizione pubblica, portata dalla successione episcopale nelle diverse Chiese, e si definì progressivamente un consenso intorno a una raccolta di libri cristiani ammessi come autentici e ispirati. Le tradizioni e gli scritti “segreti” adottati dai gruppi le cui dottrine vennero respinte come eterodosse furono anch'essi rifiutati, e il termine *apocrifo* divenne sinonimo di *falso*. Così, secondo Ireneo di Lione, gli gnostici «insinuano una massa indescrivibile di scritti apocrifi e spuri, forgiati da loro stessi» (*Contro le eresie* 1,20,1); l'autore romano della *Confutazione di tutte le eresie* attribuita a Ippolito attacca la pretesa di Basilide di possedere discorsi apocrifi (*lógous apokryphous*) che l'apostolo Mattia avrebbe ricevuto dal Signore (7,20). Entrambi i casi mostrano chiaramente l'attribuzione ecclesiastica di una connotazione negativa al termine *apocrifo*.

Così, Tertulliano accoppia come equivalenti i concetti di *apocrifo* e *falso* (*De pudicitia*, 10,12). Origene può però

applicare il termine di *apocrifo* a scritti giudaici non canonici, senza con ciò condannarli (*Lettera a Giulio Africano*, 9; *Comm. a Mt* 10,18; ecc.), e affermare che non tutto ciò che si trova negli apocrifi sia da respingere (*Comm. a Mt* 23,27-28 = *Commentariorum series* 28). Origene (citato da Eusebio di Cesarea, *St. eccl.*, 6,25) distingue gli scritti cristiani ammessi da tutti (*homologóúmena*), quelli unanimemente rifiutati (*pseudé*) e quelli discussi (*amphiballómena*); ma non parla in questo contesto di apocrifi, né lo fa Eusebio, che da lui riprende la tripartizione (*St. eccl.*, 3,25).

Al contrario, stabilendo nella sua *Lettera festale* 39, del 367, il canone degli scritti biblici, Atanasio di Alessandria condanna gli apocrifi come *invenzione di eretici*, composti tardivamente e spacciati per antichi. Il consolidamento del canone in Occidente e in Oriente condusse alla definitiva svalutazione dei termine e alla sua associazione negativa con eretico, attestata intorno al 400 sia da Agostino (*Contro Fausto*, 11,2) sia Girolamo (*apocryphorum deliramenta: Commentario a Isaia* 17, su Is 64,4).

Questa accezione negativa si protrasse nelle liste di libri canonici e non canonici tramandateci da vari manoscritti. Così il cosiddetto *Decreto Gelasiano* termina con una lista

(non riconducibile al papa Gelasio I [492-496], ma composta da un privato nella Gallia meridionale, all'inizio del sec. VI) di libri bollati come apocrifi, e descritti come composti da eretici e scismatici, rifiutati dalla Chiesa cattolica e assolutamente da evitarsi. La recensione lunga della *Cronografia* di Niceforo, patriarca di Costantinopoli (806-815), contiene un catalogo (detto *Sticometria* perché indica la lunghezza di ciascun testo in linee; risale probabilmente al sec. IX) di scritti dell'AT e del NT, seguiti da cataloghi separati, rispettivamente di scritti contestati (*antilegόμενα*) e apocrifi, separatamente per ciascun Testamento. Il *Catalogo dei 60 libri*, probabilmente dei sec. VII, enumera, dopo i 60 canonici, quelli "non inclusi" (i deuterocanonici dell'AT) e gli apocrifi (giudaici e cristiani di seguito). In tutti questi casi il criterio determinante è il grado di riconoscimento ecclesiasticocosi appaiono ripetutamente, tra gli apocrifi, la *Didaché*, le *Costituzioni apostoliche* e nel *Decreto Gelasiano* una lunga lista di autori (Tertulliano, Lattanzio, Clemente Alessandrino...) le cui opere sono indistintamente dichiarate apocrife. Questa accezione del termine è sicuramente troppo ampia e non è seguita in epoca moderna, benché raccolte di apocrifi cristiani fino alla prima edizione di Hennecke (1904)

abbiano incluso i Padri Apostolici, parte dei quali rimase per un certo tempo ai margini del canone.

L'erudito e bibliografo Johann Albert Fabricius, pubblicando ad Amburgo il *Codex Apocryphits Novi Testamenti* (seconda ed. ampliata, 1719), conferiva la dignità di oggetto autonomo dell'indagine storica ad un ampio materiale che era rimasto escluso, come secondario, inaffidabile e dottrinalmente ambiguo quando non francamente eterodosso, dai *corpora* tradizionalmente legittimati cui attingere la conoscenza dell'antichità cristiana: il NT e i "Padri". La raccolta di Fabricius (come quella da lui dedicata agli apocrifi giudaici: *Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 1713) restava potenzialmente aperta, accogliendo tutti i testi contenenti «una tradizione memoriale relativa a una figura o un momento singolare del "Tempo delle Origini" costituito da tutta o da parte della storia biblica».

Va evidenziato come, nella trasmissione di un apocrifo (che avviene di regola in una molteplicità di lingue), non intervengano, a differenza di testi narrativi o poetici, solo errori o leggere modifiche di copisti, ma consapevoli e complesse operazioni di ipertestualità, al punto che in certi casi la nozione di testo deve lasciare posto a quella di un

complesso testuale irriducibile a unità: tipico il caso dei cosiddetti *Atti di Pilato*, in realtà vera e propria letteratura, distribuita su più secoli, sulla passione di Gesù e sua discesa agli inferi. Probabilmente, si limitava alla passione e resurrezione di Cristo il *Vangelo di Pietro*, composto in Siria occidentale verso il 150 e di cui si possiede un largo frammento (dalla lavatura delle mani di Pilato all'inizio della prima apparizione del Risorto in Galilea). Esso è caratterizzato da un ampio uso implicito dell'AT, dalla tendenza a rigettare sui giudei la responsabilità della morte di Gesù, e da una descrizione della resurrezione come uscita gloriosa di Gesù dal sepolcro, sorretto da due angeli. Lo scritto presuppone certo tradizioni anteriori alla redazione dei Vangeli canonici. Anche questo vangelo non corrisponde dunque precisamente alla struttura di quelli canonizzati.

L'attenzione, nel tempo, si concentrò su un momento narrativamente più forte, ossia sulla passione di Cristo anche nei testi composti a partire dal sec. IV, che si suole raggruppare all'interno del ciclo degli *Atti di Pilato* o "vangelo di Nicodemo". Questi testi narrano il processo a Gesù sotto forma di atti ufficiali, trasmessi da membri del

Sinedrio; in alcune delle versioni vi si aggiunge un dettagliato resoconto della discesa di Gesù agli inferi, con la vittoria sulla morte e su Satana e liberazione dei giusti. Tradotti e riscritti in numerose lingue, attraverso versioni latine e nelle lingue volgari (tedesco, francese, inglese, irlandese...) questi testi, probabilmente noti anche a Dante, esercitarono una vasta influenza attraverso la tarda antichità e il Medio Evo, con le loro vivide descrizioni dell'inferno e la loro plastica rappresentazione del mistero della redenzione.

Sempre alle circostanze della passione, della discesa agli inferi e della resurrezione si riferiscono le *Questioni di Bartolomeo*, il *Libro della Resurrezione dell'apostolo Bartolomeo* e il *Vangelo di Ganiatiele*, difficilmente databili (allo stato attuale delle ricerche ma non anteriori al sec. V).

Nel Medioevo, si assiste ad un'ulteriore elaborazione del tema e vennero confezionati i falsi *Acta Pilati* "apocrifi", cominciando dalla cosiddetta "Sentenza di Pilato", l' "Anafora di Pilato", cioè la pretesa "relazione" di Pilato a Tiberio, su cui si è costruita la leggenda tertulliana dell'oscuro favore di Tiberio per i cristiani, che portò all'arresto e alla condanna a morte dello stesso governatore della Giudea, Ponzio Pilato.

Lo *Pseudo-Vangelo di Nicodemo* (noto anche come *Atti di Pilato*; testo risalente al IV secolo, in cui si riporta il processo a Gesù sotto forma di atti ufficiali, trasmessi da membri del Sinedrio), narra l'episodio della discesa di Gesù agli Inferi. Si tratta di un passo ignorato dai vangeli canonici, che sottintendono un silenzio angoscioso nei tre giorni compresi tra la sepoltura e la Resurrezione di Gesù.

Le frequenti affermazioni del *Nuovo Testamento* secondo le quali Gesù « è risuscitato dai morti » (1 Cor 15,20) presuppongono che, preliminarmente alla resurrezione, egli abbia dimorato nel soggiorno dei morti. Questo è il senso primo che la predicazione apostolica ha dato alla discesa di Gesù agli Inferi: Gesù ha conosciuto la morte come tutti gli uomini e li ha raggiunti con la sua anima nella stessa dimora dei morti. Ma egli vi è disceso come Redentore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri.

Se lo *Pseudo-Vangelo di Nicodemo* venne escluso dai testi canonici fu solo per ragioni cronologiche: Epifano di Salamina, nell'attuare la scelta tra canonici e apocrifi, lo esclude perché si trattava di un testo tardo. La

compilazione, infatti, sembra essere una risposta cristiana ad un libello anticristiano pubblicato durante la persecuzione di Massimino Daia nel 311 o 312 e a differenza di altri apocrifi, non rappresenta una tradizione diversa rispetto ai vangeli canonici.

La Scrittura chiama inferi, *Shéol*, il soggiorno dei morti dove Cristo morto è disceso, perché quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio. Tale infatti è, nell'attesa del Redentore, la sorte di tutti i morti, cattivi o giusti; 531 il che non vuol dire che la loro sorte sia identica, come dimostra Gesù nella parabola di Lazzaro accolto nel « seno di Abramo ». 532 « Furono appunto le anime di questi giusti in attesa del Cristo a essere liberate da Gesù disceso all'inferno ». 533 Gesù non è disceso agli inferi per liberare i dannati 534 né per distruggere l'inferno della dannazione, 535 ma per liberare i giusti che l'avevano preceduto.

« La Buona Novella è stata annunciata anche ai morti... » (1 Pt 4,6). La discesa agli inferi è il pieno compimento dell'annuncio evangelico della salvezza. È la fase ultima della missione messianica di Gesù, fase condensata nel tempo, ma immensamente ampia nel suo reale significato di estensione dell'opera redentrice a tutti gli uomini di tutti

i tempi e di tutti i luoghi, perché tutti coloro i quali sono salvati sono stati resi partecipi della redenzione.

Cristo, dunque, è disceso nella profondità della morte 537 affinché i « morti » udissero « la voce del Figlio di Dio » (Gv 5,25) e, ascoltandola, vivessero. Gesù, « l'Autore della vita », 538 ha ridotto « all'impotenza, mediante la morte, colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo », liberando « così tutti quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita » (Eb 2,14-15). Ormai Cristo risuscitato ha « potere sopra la morte e sopra gli inferi » (Ap 1,18) e « nel nome di Gesù ogni ginocchio » si piega « nei cieli, sulla terra e sotto terra » (Fil 2,10).

Quel che, da filologi, maggiormente ci interessa per le conseguenze narrative che comporta è il fatto che, nello Pseudo-Vangelo di Nicodemo, è descritta in dettaglio tutta la storia del santo calice dall'anno della morte di Cristo fino al 73 d.C. Durante 40 anni la reliquia rimase nelle mani di Giuseppe d'Arimatea, il quale era stato murato vivo dagli ebrei in una prigione. Qui, egli si era sempre cibato grazie al miracoloso calice. È evidente come il testo della famosa *Vindicta Salvatoris* sia un tassello che si

inserisce perfettamente in questo mosaico narrativo: nel 73 d.C. Vespasiano e Tito, per vendicare la morte di Gesù, si recarono a Gerusalemme, ove, distrutta la città, punirono i Giudei. Vespasiano avrebbe trovato entro la torre, dopo 40 anni di prigionia, ancora vivo Giuseppe d'Arimatea con il calice tra le mani.

Com'è noto, della storia della distruzione di Gerusalemme, assai in voga nel Medioevo, esistono trasposizioni in versi e in prosa, in francese ed in anglo-normanno, ascrivibili tutte al XIII e all'inizio del XIV secolo. Il primo accenno, in Francia, alla storia del *sudarium* di Cristo portato in Europa da Gerusalemme (su cui sarebbe visibile un'immagine acheropita del volto del Salvatore: la *vera icona*, da cui l'etimologia popolare avrebbe fatto derivare il nome di Veronica), è contenuto nel supplemento al *Chronicum Sigibertii* composto da Robert de Torigni, abate del Mont Saint Michel, nel 1170/71, data che può dunque a giusto titolo essere considerata il *terminus post quem* per la redazione delle versioni francesi della *Vindicta Salvatoris*, che sarà da ascrivere verosimilmente ai primi anni del Duecento. Sindone Eusebio di Cesarea racconta che re Abgar IV di Edessa, malato di lebbra, richiede un intervento da parte di Gesù, e per l'intermediazione dell'archivista Hannah e

dell'apostolo Giuda Taddeo riceve una sua lettera. Successivamente la storia si arricchisce di altri dettagli, e la composizione siriana della Dottrina di Addai (IV-VI sec.) introduce il riferimento al ritratto di Cristo. Ora, il presunto rapporto epistolare fra Abgar e Gesù (*Epistula Abgari*) viene respinto come assolutamente inattendibile già da papa Gelasio (492-496), africano di origine e appartenente alla gens Anicia, il gruppo dinastico più rappresentativo per comprendere il passaggio fra la Roma antica e quella cristiana. L'azione di questo papa e il contesto in cui si pone sono piuttosto indicativi: Gelasio abolisce definitivamente le feste pagane dei Lupercali (rituali di purificazione della città che culminavano con la Februatia), e in una epistola all'imperatore Anastasio I asserisce per primo la superiorità del potere spirituale del papa di Roma su quello temporale dell'imperatore di Costantinopoli, il quale dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente del 476 era rimasto l'unico rappresentante dell'autorità imperiale romana e cristiana, dove il patriarca di Costantinopoli si considerava responsabile della fede cristiana proprio in quanto garante della teocrazia imperiale. Ma il cristianesimo non è omogeneo, e in oriente hanno un ruolo decisivo

soprattutto i mofisiti, che affermano l'esclusiva natura divina di Cristo.

L'Impero Romano d'Oriente e la sua capitale si ricollegano inoltre all'eredità greca recuperando l'antico nome di Bisanzio, e sembra essersi trasmesso anche il continuo conflitto con la Persia. Ed è durante un assedio dei Persiani dell'Impero Sasanide condotto da Khusraw I Anushirwan il Grande che a Edessa compare il Mandylion, "ufficialmente" ritrovato nel 525 fra le mura della chiesa di Haghia Sophia (Divina Sapienza). Mentre a Giustino I succede il potente Giustiniano I, che restaura i confini, l'unità legislativa dell'impero e afferma anche prevaricando Roma il suo ruolo di capo religioso, vengono adorate come reliquie anche il Keramion, le tre tegole che avendo coperto il telo riporterebbe il volto di Gesù, e la lettera di Gesù ad Abgar. Secondo un modello tipico, la città scampa alla conquista nemica e celebra la sua appartenenza di fede. La *Storia Ecclesiastica* di Evagrio (VII sec.) elimina il riferimento alla realizzazione pittorica del ritratto consegnato al re Abgar per sostenere che esso sia stato ottenuto tramite pressione diretta del viso di Gesù. In questa versione è evidente l'influenza della storia della donna che asciugò il volto di Gesù lungo il Calvario, quando l'immagine si sarebbe impressa sul panno.

L'episodio è contenuto in due testi apocrifi, la *Morte di Pilato* e gli *Atti di Pilato* (IV sec.), e l'agiografia la identifica con la donna dal nome greco di Bernike, Veronica in latino, l'emoirissa che cerca Gesù fra la folla ed è poi "salvata" dalla fede, guarendo dalle sue emorragie (Lc. 8, 43-48): è interessante notare come il formarsi dell'immagine del volto di Cristo si leghi al sangue, seppur in maniera indiretta, secondo un sistema simbolico indipendente da quello che poi si svilupperà nella Sindone di Torino.

La *Storia Ecclesiastica* Eusebio riferisce che s. Veronica fosse originaria di Edessa, e che di fronte alla sua casa a Cesarea di Filippo c'era una statua in bronzo che rappresentava una donna in ginocchio verso un uomo con mantello che gli tende la mano, identificato da Eusebio con Gesù; ai piedi della statua cresceva una pianta ritenuta efficace contro ogni infermità. Eusebio dice che al tempo del suo soggiorno in quella città il monumento era ancora esistente; Sozomeno ci comunica che era intitolato al Redentore, e che venne abbattuto durante la persecuzione di Giuliano l'Apostata.

Apocrifi successivi come la *Vindicta Salvatoris* raccontano che la donna sarebbe poi venuta a Roma con il suo telo, sequestrato violentemente dal funzionario Volusiano, che lo porta a Tiberio, dove l'imperatore appena lo vede guarisce dalla lebbra. Veronica abbandona la Palestina e segue il suo telo a Roma, e riavutolo, prima di morire lo consegna a s. Clemente, quarto vescovo di Roma dopo s. Pietro e già collaboratore di s. Paolo a Filippi. Clemente è di origine ebraica ma appartiene alla gens Flavia, è figlio del senatore Faustino e parente sia del persecutore dei cristiani Domiziano che di sua nipote s. Flavia Domitilla, esule a Ventotene; s. Clemente, che per primo afferma la superiorità di Roma sulle altre Chiese cristiane, viene esiliato da Nerva sul Mar Nero e poi martirizzato da Traiano nel 100. Da s. Veronica prende il nome la VI Stazione della Via Crucis, e ha origine una serie di reliquie conosciute nel contesto cattolico medievale come Teli della Veronica. L'evidente "calco" della storia di re Abgar nella figura di Tiberio che guarisce dalla lebbra, e simmetricamente la narrazione di Evagrio che conforma la "tecnica" di realizzazione del Mandyllion a quella del panno di s. Veronica mostra a ben vedere leggende che hanno origini distinte e riferimenti peculiari e che solo successivamente esercitano una reciproca influenza sulle

loro varianti. Dal canto suo s. Veronica riceve particolare culto in Francia, dove sarebbe morta presso l'eremo di Soulac mentre evangelizzava le Gallie con il suo sposo, l'apostolo Zaccheo o Taddeo (lo stesso che troviamo come ambasciatore di Gesù presso re Abgar...). Chiamata anche s. Venice o Venisse, è protettrice dei mercanti di lino e delle lavandaie.